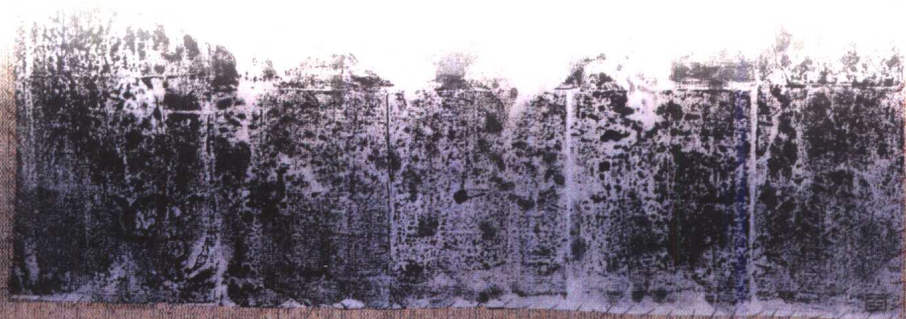


吴炫著

否定学实验文本之一

「悬空」作为今天知识分子的一种主动行为，颇类似于田径运动员在起跳时对地面的拒绝——他将原本难以忍受的「空虚」转化为对这「空虚」本身的拒绝。因为这「空虚」的实质，是围绕人类一切既定的文化和思想果实运行的，甚至就是人类既定的知识结构的组成部分。对「空虚」的拒绝，就是对那些不再能武装当代知识分子的既有思想成果的拒绝。

中国当代思想批判



学林出版社

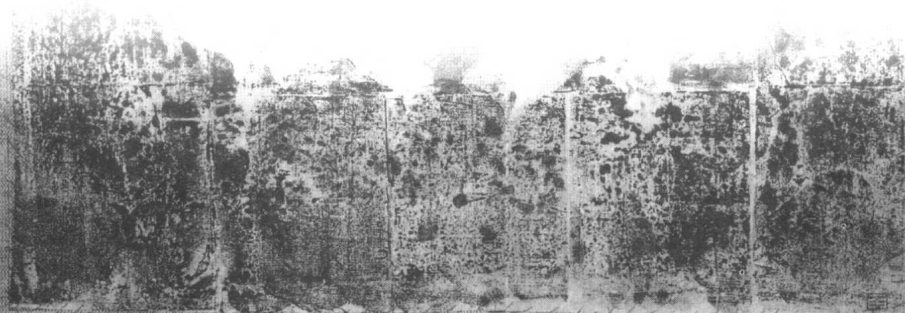


吴炫著

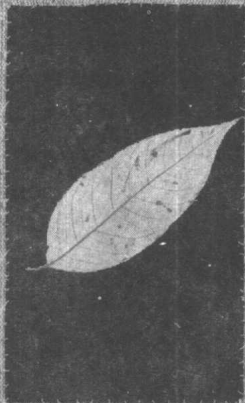
否定学实验文本之一

穿越终极关怀

中国当代思想批判



学林出版社



图书在版编目(CIP)数据

中国当代思想批判 / 吴炫著. —上海学林出版社,
2001.8

ISBN 7-80668-043-8

I. 悬... II. 吴... III. 哲学思想-思想评论-中
国-现代-文集 IV. B261-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 20361 号

中国当代思想批判



作 者——吴 炫

责任编辑——乐惟清

特邀编辑——刘益民

封面设计——周剑峰

出 版——学林出版社(上海钦州南路 81 号)

电话:63779027 传真:64515005

发 行——新华书店上海发行所

学林图书发行部(文庙路 120 号)

电话:63768461 传真:63768540

印 刷——上海港东印刷厂印刷

开 本——850 × 1168 1/32

印 张——10

字 数——24 万

版 次——2001 年 8 月第 1 版

2001 年 9 月第 2 次印刷

印 数——3001 — 6000 册

书 号——ISBN7-80668-043-8/B·2

定 价——18.00 元

本体性否定：我的否定观（代前言）

——答友人问

问：你为什么想起写《否定本体论》这样的书，它产生的文化背景和现实动因是什么？“超越中西方现有理论”的必要性在哪里？

答：20世纪新文化运动的一个基本内容是：中国传统价值解体，知识分子寻求新的价值依托。从严复和王国维开始，西方各种人文思潮都曾经用来作为这种依托。但知识分子内部，为什么会产生鲁迅式的绝望，以及茅盾们希望后的幻灭，西方各种价值思想资源已够丰富，为什么今天在中国还会弄出个人文精神危机来，我想这与文化不可移植有关，也与中西融会、不能融出个新文化有关。文明是一种价值结构，在中国主要表现为儒道释循环。这个结构不改变，佛学也好，西学也好，也许能作为思想材料渗进中国土壤，但这是被中国文化结构统摄了，而不是融会。由于中西方价值体系不同，融会在一起，只能是文明的碎片，不成形。我想，鲁迅当年的绝望，就至少包含着对西学论和中西文化融会论的深刻怀疑。于是，近年兴起的国学热、儒学热，才成为上述之路走不通之后，知识分子对传统价值立场的回归和守望。但由于回归与变化的现实反差过大，所以始终形成不了“势”，结果还是只能成为文明碎片的一部分。也因此，我们对中西方既定的价值思想，才必须保持“双重反思”的立场，把中国的激进主义和保守主义，看作只能在既定的价值体系内部徘徊、在同一层次上挣扎的现象。这样一来，我们就站到了不同



于传统文明、也不同于西方文明的“新的文明立场”之上。80年代末期我是这样看待文化问题的,因此90年代初动笔写《否定本体论》这部书,试图在知识层面上反思中西方“否定哲学”的问题,就是很自然的了。

当代社会已开始进入市场经济时代,市场一方面激发起从未被中西方既有理论首肯过的“物欲”,另一方面,确实对以往全部历史以“价值中心”为演进形态的文化,具有很大的解构性。知识分子在从“五四”到80年代这段时期,用西方人文思想对现实说话,因为社会有一个渴望中心的价值场在,所以是有效的,可称之为启蒙。但是当这个价值场今天已被“物”所占据,而过去几乎所有的价值体系均是“贬物”的,随着“钱就是意义”,“物欲是否就是低档次的”这些问题提出,巴尔扎克开辟的那种对拜金主义批判的人文话语,至少有个当代性反思的问题。而在我看来,“拜物”正是过去“贬物”的结果。“物欲”属于人的本能层面,只能调节引导而不能贬抑、克服。“物欲”之所以能走到台前,只能表明我们过去一套人文话语的脆弱性和局限性。“拜物”背后确实有个精神危机的问题,但要建立什么精神,精神和物质之间应是怎样的关系,这至少是现实提出的新的理论课题。因此对我来说,反思过去我们的一套批判和否定的话语,探讨当代文明转型需要什么样的“否定和批判”,就成为我理解而不是认同现实、审视而不是简单批判现实的契机。

另外我想说明一点的是,就像儒学是积累而成的一样,中国传统文明的衰落以及当代文明的建立,同样是一种积累过程。一种理论话语何以成为可能,同样应做如是观。这意味着,《否定本体论》仅仅是一个开始,中国学者建立自己的理论,应做较长时期的心理准备。

问:可能有些学者还不太了解,什么是本体化的“否定”,这种“否定”论与我们所熟知的否定观念有何区别?其用意何在?

答:《否定本体论》不是将“本体”否定了,而是对“否定”做

本体建设。但这个“本体”不是万事万物起源意义上的古代本体，也不是笛卡尔那种作为主体认识功能的近代本体，甚至也区别于海德格尔的“此在”之“在”（可能）的涵盖面极宽的生存本体。简单地说，“否定本体论”是研究人的多种活动和行为“支点”的价值本体。这样一种本体可能已不是西方哲学史上曾经有过的本体，但确实是由当下中西方已迷失价值方位的社会现实所提出的一种本体论建设需求——本体论就像哲学一样，有文化的差异，也有时代的差异。

本体化的否定与中西方既有的否定哲学均有所区别，但归纳起来，主要体现在以下两个方面：

首先，本体化的否定是人特有的文化现象，不同于人之前和人之外万事万物的运动变化。或者说，万事万物再怎么变化，再怎么“否定”，依然改变不了其自然属性。山川大海、动物植物，迁移分裂、新陈代谢，永远改变不了其循环的自然性。而本体化的否定，却使人在否定自然中诞生了一个不同于自然的文化世界。本体化的否定从此就意味着：人可以在这种否定中产生一个在性质上不同的结果。人作为一个文化性结果，便就是这种否定的产物。而人之外的万事万物，均没有这种否定功能。这种本体化的否定是人成为人的逻辑起点，从此也应该成为对人的各种生存活动的价值限定——人可以有追求物欲享乐的自由，可以有认同与模仿他人的权利，但就是不能缺少这种本体性否定——“否定”可以是文明的，可以是思想的，可以是体制的，当然也可以是艺术的（作品）、生活的（审美体验），并由此和人的自然性矛盾运动（利益冲突、生老病死）区别开来。地球上之所以有东西文化之差异，西方历史之所以经历由古希腊、中世纪、人文主义这些不同思想统摄的阶段，伟大的作家之所以自成一个独特的艺术世界，缘由概在于这种“否定”的功用。

其次，由于本体化的否定强调“诞生一个新的文化结果”，这就自然不同于西方现代生命哲学，阿多诺的“否定的辩证法”，以



及黑格尔式的“否定中包含肯定”。就前二者说来,生命哲学和阿多诺的“否定”,解放了人的本能、原欲和对原则、秩序的绝对的反抗意识,但由生命意志支撑的活力不一定会导向创造,反而可能消解创造性。原因在于生命意志本身属于自然运动,无序、循环、相克是其重要特点,而“本体性否定”则是非对抗性的,平衡是其重要特点。

就后者说来,由于黑格尔将否定的结果和目的交给了“肯定”,这样“否定”就成了“肯定”的方式,“否定”自身就与“创造新的文化结果”割裂了,“否定”也就成为任意两种既定事物之间的冲突行为,显得很轻飘。多年来我们用既定的西方人文思想来“否定”中国传统人伦思想,就是典型一例。这种“否定”“肯定”的是西方人文思想,当然也就不会诞生中国当代学者自己的人文话语;反过来,用中国传统人文观念来拒绝西方,也同样如此。而本体化的否定由于强调“诞生”的含义,这样我们今天的否定就不能不是对中西方现有文化成果的双重反思。这就是说“否定”从此更难了,但也更有意义了。研究否定的终极目的,大概也就在于探讨文明转型得以实现、但又具有中国特色的思维方法吧。

此外,更为关键的是:这种诞生的“结果”,不仅是思想性的、理解性的,而且还具有独特的世界观的涵义。这就将“否定”定位在一个比较高的层次。比如“宋明理学”,虽然融会、统摄了佛学道家的东西,并以此区别于先秦儒学,但由于在本体论上还是强调“礼”和“理”对心性的规范,所以在哲学上虽然具有本体论之形(系统化),但在世界观上没有根本的变化,也就不能算是哲学上的“否定”,当然也就难以改变宋明以后的文化体制和思想观念。明清以降,西学东渐,虽然世界观开始发生变化,但由于在哲学上我们依赖的是西方哲学,这就使王国维、胡适等老一辈学人,在哲学上很难说有自己独立的立场、观念。王国维后来学术立场的改变,冯友兰介入评法批儒,大批学人频繁转换思想观

念，而无有稳定的学术形象，问题恐怕也概在于此。以此类推，当代中国学术界的一个突出症结是：我们可以从很多学术成果看见见解、风格和个人表述的差异，但由于这种差异难以上升到世界观的层次，所以尽管我们对前人的成果“批判的继承”，结果还是很难确立我们自己的存在。说知识分子丧失了把握当代现实的能力，不如说原来对现实的把握就有非独立性、非本体化的问题。

问：据我所知，在辩证法中，“不断否定”具有进化与进步的含义，恩格斯所描绘的从原始公有制到私有制，再到社会主义公有制，就是这样的图式。我想知道，你所说的否定“结果”，是否比否定“对象”更高明，否定“结果”是否是对否定“对象”的克服、取消和超越？

答：这个问题提得很重要。辩证否定与不断进步论是相辅相承的，与“发展”的观念也有内在联系。“正、反、合”，“否定之否定”，也可以视之为对此的哲学表述。自然性的运动是进化的还是循环的，这一点先可以存疑。因为进化如果有极点就不能再进化，后面就是衰退。人的极点是中年，童年到中年这一段可以说“不断进步”，再往后就难说了。地球、宇宙可能都有这个问题——我们不能把它们“生长”阶段简化为“进化”。就人类历史来说，人的生活越来越舒适，但人类生活是否能以此来衡量，却是个问题。人在贫困中感到充实，人在舒适中感到无聊，已说明人类历史的任何阶段均有其局限和糟粕。中世纪主张禁欲，这是局限，但在禁欲中人有一种奉献上帝的牺牲精神；现代人自由，这是优点，但在自由中人的责任、义务等献身精神逐日顿失，你说这两个文明谁比谁进步？谁又比谁更低层次？科学史上也是这样，你不能说人能站立行走的贡献低于自行车和汽车的发明的成就，你只能说这是人类史上不同的创造——只要是基于一种独特的理解产生的制度、作品、思想上的创造，价值就并立。古希腊和中世纪是两种不同的文明，不同的对世界的理解，虽然



每一种文明内部都有其正效应和负效应,但文明本身不存在低等文明和高等文明之分,东西方文化也不存在低等文化和高等文化之分;再推论一步,人类世界和自然界也是两个不同的、平等的世界。说人对自然的否定,说中世纪对古希腊的否定,只不过是说在否定中诞生了一种新的结果而已(人的诞生,另一种文明的诞生)。否定的“结果”不是对否定的“对象”的征服、取消,而是构成了两个不同的、同样有价值的世界。因此,本体化的否定强调否定结果的“诞生”性,已区别于辩证否定所讲的不断进步的含义。在否定本体论中,“不断否定”只不过是不断诞生新的文明和思想的同义语。以此观照我们的现实,所谓中国当代文化的转型,不是构建一个优越于古代文化的高级文化或新文化,而是建构一个“不同”于古代文明的文明。因此,“西化”和“现代化”在称谓中国文化的转型时,其含义都不够准确。

在思想史上也是这样,不能说黑格尔比柏拉图“进步”,也不能说海德格尔比黑格尔“优越”,他们之间因为“不同”而对等。这里,要把一种思想对当时的现实产生巨大“作用”和超时代的“影响”区分开来。我们可能今天更推崇海德格尔,那是因为海德格尔的哲学对今天更有作用。但这不等于永远有作用,也不等于黑格尔对今天没有影响了。

问:应该说,人类文明、体制、思想的演变,无论再怎样不同,其前后都有一个承接关系,“不同”可能不等于“断裂”。这个问题,《否定本体论》是怎样面对的?此外,像“尊老爱幼”这样一些观念、范畴,无论什么时代都是需要的,对这些观念是否存在一个“否定”的问题?

答:“承接关系”在辩证法中被解释为“扬弃”的“扬”,“否定中包含肯定”的“肯定”。当你着眼于一个新的文明中保留了过去的哪些东西,舍弃或重新理解了过去的哪些东西时,我们确实倾向于用辩证的观点看待世界。问题在于,历史的发展是文化结构的改变,而不是哪些文化遗产可以保留,哪些文化遗产可以

舍弃的问题。任何古代思想精华都有一个在新的文化结构中怎样存在、怎样发挥新的功能的问题。而所谓糟粕，在新的文化结构中就可能不再是糟粕。比如“吃喝玩乐”，在当代文化建设中，就不一定再被视为糟粕。否则，文化就会像我们今天的状况一样，是一种碎片，一种无序的堆积。我们在中西方文化那么多应该承接下来的思想精华面前，反而会无所适从。有了一种不同的文化结构，保留下来的材料就会发挥不同的功能，所以也不能再被理解为“肯定”。本体化的否定含义就在此。就像这本书中我所举的一个例子：黑格尔的“绝对精神”体系中，有费希特哲学的材料，也有谢林哲学的材料，但这些材料在黑格尔的辩证法中功能已改变。所以你就不能说黑格尔是费希特和谢林的综合，而只能说是黑格尔对后两者的“双重否定”，材料性的肯定和否定就都成为不重要的了。因为光有费希特和谢林哲学的“融会”，绝对诞生不了黑格尔。就像光有中国传统文化和西方文化的“精华”汇集，虽然批判掉一些什么，但还是融会不出一个新文化一样。你所说的“尊老爱幼”，仅就这个观念本身来看，在任何时代都应重视，不应舍弃。但在我们的当代文化视野中，西方的“人人平等”，也是应该被我们重视的思想材料，并且已逐渐开始被当代中国人所接受。问题在于，当“尊老爱幼”和“人人平等”发生冲突时，该怎么办？如果“尊老”是以牺牲“平等”为代价时，“尊老”就会和传统的等级观念、人伦观念相混淆；如果“尊老”的“尊”就是“平等”的意思，那么这又存在一个不仅仅是“尊老”的问题。于是这就将问题引向用“什么样的文化结构”来统摄这些应该承接的思想材料上来，也就是说一个不同的文化结构、价值结构的建立，比继承这些思想碎片更根本、更本体化。而在中国传统血缘性文化结构中，“尊老爱幼”、“君臣父子”、“论资排辈”是统一的，也就不存在这个问题。另一方面，一旦本体化的否定不是对“对象”的取消，而是要在否定中诞生一个新的结果（结构、体制、观念），那么如果我说否定“尊老爱幼”，其含义也就是



说,“尊老爱幼”这个观念,在人们今天的价值生活中已经显露出它的局限性,可能还需要生成新的人伦观念与其产生制衡和良性循环的关系,使“尊老爱幼”只是在她可以发生功用的时空发生功用。而其结果,可能也就改变了这个观念原来的性质——“尊老爱幼”不再只是孤立的存在,也不再只是新型人际关系的一种“至上”存在。

问:在一些书评和讨论中,我发现人们更关心你所说的“在否定中诞生自己的存在”的“操作方法”问题。如果这个方法不明确,把握你所说的这个“否定”可能就会很困难,对这个问题,你能否进一步阐释一下?

答:“存在”这个词是西方哲学概念。但在《否定本体论》中,“存在”和西方的存在是实体(古代哲学)、存在是主体的思的功能(近代哲学)、存在是人的筹划(澄明与遮蔽)的存在主义哲学,均已有所区别,具有“否定对象——否定过程——否定结果”统一的涵义。前述“不同的文化文明结构、体制、思想、作品”,在这里就是作为“否定结果”而言的,简称为“存在”的“确立”和“完成”。因此这里的存在是形而上世界(过程)与形而下世界(结果)的统一。

在否定过程中,确实存在一个“否定方法”的问题。在本书中,否定方法主要还是一种理论思维方法,还没能成为类似佛学“顿悟”那样的人人皆可操作的具体方法,因此相对其他内容可能就薄弱一些。这可能出于“思想如何产生”比“思想如何实践”更根本的考虑。而思想又不可能凭空产生,它只能从面对既定的思想开始。在本书中,我将这种“面对”解释为“局限研究”,并作为我面对既定思想的方法,大致有这样几层意思:

1. 任何一种存在(文化、文明、体制、思想)都是有局限性的,并因为这种局限才能成为一种有价值的存在。比如学术界以前认为的,中国文化缺乏逻辑思维,西方文化缺乏整体把握,这种局限实际上正好衬托出两种文化是不同的“存在”,而没有

局限的文化实际上我们从来没见过,今后也不可能建立。以往我们的失误在于:一谈文化转型,就说中国人应该搞科学,重逻辑思维(五四时代的学者多半做此努力),实际上这是不可能的,因为这消弥的是文化的特性。科学在中国成了技术,逻辑思维在中国成了一种经院式的、缺乏生机的推衍,就是明证。准确地说,文化的转型应是在保证文化特性基点上“文明的转型”,即建立不同于古代文明的当代文明。文化的局限,应是古代文明的局限,或由儒道释思想结构规定的古代文明的局限——这样的一种局限,是不能由西方文化的“特点”去观照出来的。即不是缺乏逻辑思维和科学的局限,而是相对于当代现实需求,不能再进行儒道释价值循环(古代文明价值结构)的局限。这个局限,才是我们建立当代文明需要发现的传统的局限。这意味着,文化和文明不能混淆,“局限”必须在同一层次上去发现、观照和衡量。同样,西方当代文明(后现代)的局限,也是相对于西方古代和近代文明而言的,而不能笼统地说成是西方文化的“局限”。

2. 对我们而言,只有此事物的局限同时也是他事物局限的时候,这个“局限”才是对我们有意义的“局限”。俗话说,三个人才可以构成一个社会,只有当一个人(C)既不同于A,也不同于B的时候,他才会真正成为他自己。A和B就都有缺乏C的局限。在学术领域,这意味着一个人必须和所有既定理论保持审视关系,并在这种审视中将“我”(存在)凸现出来。在文化上,这意味着转型后的文化结构(文明)必须既和传统文明有所区别,也和西方文化和文明有所区别。而近百年来,我们所谈的局限只是A和B相比较而言所呈现的局限。我们不是认同A(东方),就是认同B(西方),而我们自己,就不能在这种局限研究中诞生出来,这正是方法性否定(辩证否定)带来的问题。

3. 发现中西方现有理论的共同局限,其用以发现的价值坐标只能是当下的现实,以及由现实所提出的问题。这意味着,当下现实的问题的特殊性,是中国任何历史时期所没有过的,即使



同样是文明的衰落、传统价值的失范,由于市场经济的渗透,由于“五四”凭借西方理论来反传统所暴露的问题,当下现实状况也不同于五四时期;更不用说,在同样是物化的条件,由于文化的差异性,当下现实的“物化”问题,已不同于高度物质文明的西方后现代。这意味着,解决当下的现实问题的理论,其实还没有产生——相对于这种理论期待,既有的理论就会显示出或“贬物”或对“自由”没有限定,或对“个体”的解释停留在与群体冲突的水平,等等局限性。而发现了这种局限,我们也就发现了新的理论的逻辑起点了。至少,我写《否定本体论》,是试图去做这样的努力的。

问:我感觉你强调否定的结果是一种“个体化的存在”,能否解释一下你这个“个体化存在”的新意在哪里?与传统的个体观念、个性观念有什么区别?其可能性如何?

答:传统的个体、个性观念有多种特点:撇开利益得失方面的公与私的冲突和个人志趣、爱好、风格意义上的个性不谈,最为突出的,可能还是个人意志与权利上的个体,这基本上指西方文艺复兴以降的个人主义观念,即卢梭在他的《爱弥儿》中所说的“自己实现自己意志的人”。在民主制度下,这种以“自由”为理论支柱的个体,发展到今天,已导致丹尼尔·贝尔所说的“惟我独尊”的负面效果。其缘由在于意志自由和选择自由是落实在人的感性生命基础上,除了法律,似乎任何理性均无法对它予以限定。但由于感性生命的实现和重复已给当代人带来了无法摆脱的无聊和茫然感,所以,问题就不在于要不要理性,而在于要建立什么样的理性。本体化的否定认为:以往的理性均强调理性的普遍性,所以必然对个人意志有所牵制。当代理性的建立,除了法律的普遍有效性外,理性只能也同样是个体化的。即每个人必须在他自己的世界中,有一个经过他自己体验和思考过的价值支点。这个支点和全部生存行为构成否定张力,并形成两个不同的世界,造成个体内在生命的结构化,才可以摆脱当

代人无聊和茫然的感受。这个价值支点每个人应该是不同的，因此必须具有理解的特点、创造性的特点，使他的价值支点因为不可重复性而被社会尊重，并由此转化为社会效益。比如，一个知识分子下海做股票，在获利的过程中忽然发现自己的获利经验可以转化为一种知识产权的研究，从而为更多的人获利提供有效工具，这个时候他的兴奋可能已超过了赚钱的快乐，价值支点（即个体化存在）就开始在他的个体化世界中出现，并由此区别于单纯的获利。在此意义上，一个发了财的人不见得有自己的“存在”，即便他是百万富翁，所以有的人试图通过慈善事业来获得与他人不同的价值感。在学术上也是这样，一个理论工作者如果不能有自己的理论，一个文学史家如果没有自己的文学史论，他就会有一个“个体化存在”空缺的问题，写的东西再多，常常还是会有种无意义的感觉。这一点甚至也区别于西方马斯洛所说的“自我实现的需要”。因为“自我实现”太为宽泛，有韦思·戴尔所说的“你就是你作出的选择的总和”（韦思·戴尔《你的误区》）的弊端。人的富裕和获利心理就很难说不是自我实现的需要，但获利和出书，发表文章属于同一层次，并不能安放人的“存在”。

问：一般人接触你的《否定本体论》，很容易产生光“否定”没有“肯定”怎么行的感觉。我很想知道，“否定”本体化了以后，“肯定”该做何解？在人的生活中，“肯定”占有怎样的位置？

答：确实有这样的情况。“文革”期间的大批判，文化讨论中的激烈的反传统行为，很容易使人对“否定”有种直觉性的反感。也正是出于这种反感，我才想研究“否定”，赋予“否定”以当下文化建设需要的内涵。前面说过，本体化的否定是自足的，“肯定”自然就不在否定中——它属于人的丧失否定后的世界，即本能的、循环的、认同的世界。人的生存欲望和快乐欲望是普遍性的，因而属于“肯定”；人的生老病死、新陈代谢与万事万物的运动一样，是循环性的，因而属于“肯定”；在文化、文明、思想



和行为上丧失了“再创一个世界”的否定冲动,人就进入了延续性的“肯定”状态。如果一个人一辈子追求吃喝玩乐,没有任何其他冲动,他就处在“肯定”中;如果一个作家只是有才华,只是有技巧,但对世界的看法、观念是别人的,艺术形式上也不具备创造性,所以依然可以称之为“肯定”;现当代文学的成就和问题就在这里。像鲁迅,有自己对传统文化的发现和认识,其作品的价值,就比那些一味受西方哲学观念和文学影响,摆脱不了模仿状态的作家作品高。但这样说,并不是完全舍弃“肯定”性生存状态的意义,毋如说,一个人一旦有了本体性的否定冲动,又有生存快乐、认同他人的“肯定”性生活,否定与肯定就成了两种不同的生存状态,而“肯定”因此也就具有了“否定对象”的意义。只不过,生存快乐欲求,认同他人的秉性,是每个人都具备的,具有普遍性,它是每个人均“需要”的生活,但不是一个人可以安放自己的“存在性”的领域。打个比方说,自然界就是一种“肯定性”生存状态,人在对这种状态的否定中诞生了文化和文明,人的价值支点就只能安放在文化之中(所谓卡西尔的“文化符号”)。但价值支点放在文化中,不能说文化就优于自然,而是说,自然世界从此就因为和人类文化世界“不同”而具有对等性价值,只不过这个“肯定性”的世界不是人“否定”出来的,因此它是人和自然界共有的、是先天性的。既如此,对这个世界就不能人为的“克服”和“取消”。人类中心主义的问题就在于:不能将对自然的“利用”弄成对自然的“改造”,不能将人类文化和自然的“差异”理解为“冲突”——自然和人类可以作为两个不同世界并存,否定和肯定也可以在每个人的内在世界中“并存”,而不是你死我活、彼此渗透。

一言以蔽之,否定中不包含肯定,否定与肯定也不是冲突的,而是可以作为两个不同的世界并存。但人的价值本体应该安放在“否定”这个人可以有所作为的领域。

问:《否定本体论》内含哲学、美学和文艺学三个方面内容,

有一种体系化的意味。据我所知，“体系”这个概念在学术界、特别是青年学者中已不太时髦，你是怎样看待这个问题的？

答：多年来，人文学科在科学化的倡导下，分工精细，有其拓深意义。但文史哲逐渐分离后，反而会导致作为整体的文化结构破碎，文学的危机和人文精神危机，背后均与此问题有关。在此情况下，哲学面对当下现实和文学状况提出问题，文学将触角伸向哲学的原命题（本体论）而不是仅仅武装一些现成的哲学知识，或许就势在必然。本书采取这样一种跨学科的结构，而不停留在传统的用“文学表达哲学知识”的层次，用意可能在此。当然，努力是一回事，努力得怎样又是另一回事。

另一方面，《否定本体论》确实有一种系统化追求，这种追求，同样与百年来中国学者知识结构的破碎有关。像鲁迅，先后信奉过不同的思想，更多的学者，则在频繁的思想转换中最后无所适从，因此，避免纯粹的批判、不断地抛弃的做法，从而转向系统的理论建设，可能至关重要。有人以为西方学术已发展到反体系阶段，价值中心已被打破，我们也应紧紧跟上，这种心态我以为还是追逐西方思潮，无视当代中国文化问题的结果。在这一点上，我同意何怀宏在他的《良心论》一书中所说的：“思想只有系统地组织起来才能发现问题，才能看出片面和遗漏”的看法。更重要的是，文化的转型如果是文明结构的新建，这种要求表现在学术上，可能就是思想的体系化追求。结构、体系，在此是相近的概念。

但有一点是需要说明的，就是黑格尔式的大而全的理论体系，我以为已不足取。国内一些理论体系性著作，将个人与群体、形式与内容，以及各种西方流派性理论综合在一起，看似无所不包，但实际上解决不了任何问题。因为中西方文化本身不可融会，落实到理论上也同样如此。利奥塔认为真理今后将不再是整体性存在，而只能是局部性存在。从文化角度看，这就是说一个文化和文明就是一个体系，中西方文化无法统一成一个



体系。对中国文化来说,我们面前的问题,主要在于建立一个如何不同于传统儒道释循环的新的文明结构。它不一定能包容世界,也不一定能包容传统,但我们能在这样一个“体系”中感到充实和安心,这就够了。以此类推,我们可以要求每个人建立一个有内在结构(体系)的世界,但不必要求每个人的这个内在体系是相同的。这可能就是当代人对体系的不同于黑格尔时代的理解。宗教的力量就在于它对世界的理解是自成一体的,思想家的力量同样在此。既如此,当代个体心灵依托的完成也同样如此。